

小崎弘道『政教新論』について

後 藤 愛 司

Regarding *Seikyou-sinron*

Aiji Goto

Summary

In 1886, Kozaki-Hiromiti, a famous Christian thinker in the Meiji-Taisyo periods, published a remarkable essay titled, *Seikyou-Sinron* [New essay concerning the relationship between politics and religion-morality].

In this essay, he criticized the moral and political thought of Confucianism and argued that the introduction of Christian morality was necessary in order for Japan to develop into a modern society.

In this paper, in analyzing his essay, I want to clarify his logic in criticizing Confucianism and problems concerning the relationship between politics and religion-morality in the early Meiji era.

Received Oct. 27, 2003

Key words : Kozaki-hiromiti, Seikyou-sinron, Confucianism, Christianity, morality.

第1 始めに

1. 西周に『教門論』という論説がある。これは『明六雑誌』第4号から第12号まで、間断はあるが、連載されたもので西の宗教論である。私は西の道德思想に関心を持つものとして、はじめは非常に興味を持って読み始めたが、一読後、失望の念を禁じ得なかった。その理由は、まず第一に、『教門論』という題名に反して、この論説の中心問題は政府の宗教政策論であり、西は、近代国家の政教分離原則の下で政府が宗教問題に如何にかかわるべきかを主に論じている。従って、宗教問題そのものの深い考察・分析が欠けていることである。

第二に、西は、日本の多神教的宗教風土を「愚夫愚婦」或いは「匹夫匹婦」の「信」と捉え、日本の代表的な宗教である仏教について全く無価値なものとして無視に近い態度をとっていることである。その上で、「公明博識」の人の「信」については、「天・理・上帝」に対する「信」

として、明確に表明しているわけではないが、明らかに一神教、おそらくはキリスト教（あるいはある種の儒教）を、高尚なる宗教、あるべき宗教の姿として提示している。

第三に、儒教については、その宗教性について、その思想・道徳論について、完全に黙殺している。それらは教門論の考察の対象外におかれており、無視されている。無視の意味は、単なる軽視・切り捨てではない。これは、あまりにも血肉化した知識は対象化することの必要性を全く感じていないという態度の表明であろう。

現今、私たちは、日本の伝統思想を考察する場合、主に仏教・神道を取りあげ、儒教を問題にすることは少ない。また、一神教のみが優れた宗教であるとも考えない。明治初頭において、思想・宗教問題に関して、我々の常識とは違う問題意識や、状況把握が、西にはあったと、考えざるを得ない。

以上のような『教門論』における諸問題を、私は西周というかつて儒者であった一人の知識人の、個人的思想の表明であると考えていた。しかし、現在では、そうした見方は間違いではないかと思うようになった。このような発想の仕方は、明治前期の知識人の一致した見方ではなかったか考えるようになったからである。

2. この時期に「一神教」と「儒教」という問題を正面から取り上げた論文に『政教新論』がある。これは明治一九年に、小崎弘道（1858-1938）によって出版されたもので、もとは『毎週新報』あるいは『基督教新聞』に明治一七年から掲載されていたものである。著者小崎は、所謂「熊本バンド」の一人としてジョーンズの指導を受け、その後、新島襄のもとで学び、明治・大正・昭和にわたって日本のプロテスタントを指導した代表的知識人である。この著作は、一般に「キリスト教の立場から正面切って秩序立てて儒教を論じたものとして有数の論説であり、重要である。また、キリスト教と儒教の連繋の仕方もその道づけが大胆明快に試みられている」^{注1)}と評価されている。私はこの論文が単なるキリスト教論にとどまるものではなく、日本における近代思想確立期の中心課題、「政教問題」を明快に提示した出色の論説だと見なしている。

私は、この『政教新論』の内容を分析して、明治前半期の道徳と宗教についての中心課題として小崎が考えていた内容を明らかにしてみたいと思う。また、小崎の問題が一般化・普遍化されれば、そこに、同時代の知識人達が共通に直面していた「政教問題一般」の真相が明らかになると思う。ひいてはこの問題の延長上に、明治後半の思想や文学上の諸問題がどのようにして生まれてきたかが、自ずから明らかになってくるのではないかと考える。

第2 『政教新論』の方法

1. 『政教新論』序言において、小崎は「本書立論の趣旨は我新日本を製出するに我国従来文明の基礎たる儒教主義を廃し、之に代るに基督教を以てすべしとするにあれば寧ろ此書を儒基

両教論と称する方却て適当ならん歟」(序)と述べ、立論の趣旨を明らかにした上で、「然して之を政教新論と名けたるは哲学上或は宗教上両教を論下したるに非ず、主として政治社会の一点より観察を下したればなり」(序)と方法を限定する。一般に、共通の問題意識を基盤とした思想・イデオロギーの対立は、お互いに原理的な批判を繰り返しながら、不毛の論争に陥るのが常である。私はかつて、1960年代のマルクス主義文献の山をさまよった思い出があるが、論争の担い手たちが、互いに相手を極左冒険主義だとか、修正主義だとか、観念的だとか、弁証法的だとか、次々とレッテル張りが進展する中で、当のマルクスそのものはどこかに行ってしまったという苦い読書経験がある。キリスト教を前面に押し出した儒教批判は、当然儒教側の反批判を招くが、そうした論争は果てしなく続き、結局最終評価の基準は、彼らの因って立つ思想的基盤ではなく、歴史的過程の進展に委ねられてしまうのである。小崎は儒基両教論を展開するに当たって、キリスト教の立場からの儒教批判という方法を採らない。宗教論上の教学的議論に関わることから身を引いて、両教の社会的意味に論議を限定することで、両教の対立点や哲学上の意味が明治社会の現実的状况とどう関わるかを、ひろく明治期の知識人層一般に問おうというのである。

2. さらにこの「政治社会の一点よりの観察」の意味を小崎は限定している。小崎は「政教問題」を取り扱う方法的問題として、泰西の政教論一般の如く「教理上あるいは政治上此の二者の相関するところを説く」のではなく、「著者一己の新仕組にて我国従来政教の思想より之を観察し、社会上此二者の相影響する所を論じたる」によって、「新論」というのだと述べる。

つまり、西洋における政教問題一般とは異なる我が国独自の「政教問題」があって、これを著者独自の「仕組」でこの政教二者が社会上影響するところを論ずるとするのである。したがって、著者独自の「仕組」が、小崎独自の見解を意味するにせよ、「我国従来政教の思想」はすべての日本人にとって、納得できるようなものでなければならない。言い換えれば、儒基両教論が問題になる社会的前提が明確になり、その正当性と妥当性がすべての人々を首肯させるようなものでなければならない。したがって、小崎の「我国従来政教の思想」とは、彼の捉えた日本の政教問題の現状分析をいう。

第3 現状分析

1. 小崎による日本の政教問題の分析は、『政教新論』第1章「今日は改革の時代」と第2章「我が国政教の思想」において述べられている。まず第1章の内容を概観すれば以下のようにまとめられる。

①「今日は大改革の時代にして、吾人は此の改革に従事する者なり。」

②我国にて行ふべき種々の改革の中心は政教の問題。

③政教の分離の思想起こる。

④政教分離の結果

- a 政治青年が政治経済には熱心なるも心意品行の如何を省みず放奢淫逸不行状を究るようになる。
- b 「政治家に道徳は無益なるが如くに論じ、(中略) マキャベリ流の主義を汲み政治家の徳義を以て全く利己主義に偏する。」
- c 生来徳義の念に富む者が「泰西の修身哲学を以て其身を修めんとすれども冷淡なる哲学は無情にして其心性の願望する所を満たす能はず。」
- d 「政治以下法律経済学工業の事は凡て泰西の新思想に則らざる可らずとすれども、誠心誠意以上一身を修め一家を斉ふるに至りては全く旧来の亜細亜思想に倚らざる可らずと為し、頻りに儒教主義学問の復興を勧奨するもの」あり。

⑤「一の徳教去りて未だこれに代ふべき新なる徳教の起らざる時ほど社会の有様危険なるはなし。」

2. ①の改革とは明治初年の「政治、社会一般、風俗、慣習、宗教、工芸、学術等其他日常思想の大改革」所謂、明治維新革命をさす。小崎は、その改革の中心問題が政教の問題(②)であると宣言する。その理由は、西欧的政治制度の未確立の問題に並んで、「教」(宗教・倫理)の問題の解決が焦眉の急となっているからである。この「教」問題が浮上する理由は、日本社会の急速な西欧化が「政教分離」を否応なく引き起こしたことによる。小崎は政教分離(③)について、「士人以上」の階層の問題として、次のように述べている。

「士人以上は(中略)政教一致、治国平天下、誠意正心一途なりと信じ、聊か之に其身を修め来りしかども、泰西の学問入り来るに於て政教は一致に非ず、之を分離せざる可らず、治国平天下、誠意正心は一途に非ず、別途なりとの思想起こり、日本男児何ぞ区々一身を修むることに恋々たらんや、宜く天下の政治を攻究すべしとの意気込になり、ミル、スペンサーの流派を汲み、政治経済のことには熱心なるも、復た其心意品行の如何を省みず、放奢淫逸不行状を極むるも人之を怪まざるに至る。」(一)

儒教的政教一致の思想的枠組みが壊された後に、所謂「公德心なき政治青年」が蔓延し、道徳的退廃が起こったというのである。

④は政教分離の結果もたらされた思想上の状況である。⑤は我が国が政教分離の結果陥っている状況についての小崎の診断である。

3. ここで改めて、我が国独特の政教問題の意味を小崎は問うことになる。これは「序文」において、政教新論の方法を問題にしたとき、小崎が提案していたものである。即ち「著者一己の新仕組にて我国従来政教の思想より之を観察し、社会上此二者の相影響する所を論じ」る為

には、まず始めに、「我国従来政教の思想」を確認しなければならない。これが『政教新論』第2章「我国政教の思想」である。第2章の内容を以下にまとめてみよう。

①「我国支那朝鮮等東洋の諸国に於ては全社会の元氣生命は悉く一種特別なる政教の思想に吸収せられたることを述べざる可らず。」

②政治と宗教の関係は本来様々な形態があるはずだが、「支那の文物典章我国に渡ししより以来は我国も支那と同じく政治の思想万事に冠たりしが如し。」

a 我国の芸術・宗教・学問は独立した地位を持たず、全て政治のためのものであった。

b 「学に志する者は士人以上にして、他の三民の如き（中略）高尚なる学問を為すものなく、農工商にして学問をなすは大に其忌む所なりし。」

c 「医」と「画」に携わる者も「政治社会に独立したる志操」をもった者を見ない。

③仏教は政治の影響下にある。

a 「其僧侶なる者は出家と称し、世間より逸脱する者なれば政治外に独立すべき筈なれども、其实全く反対にして常に政府に依頼して僅かに其生命を保ちたるに過ぎず。」

b 「仏教にして斯の如くなりしは、我日本に來りて始めて其独立の精神を失ひしに非ず、日本に來らざる前既に支那朝鮮に於て其精神を失ひしならん。」

④宗教・芸術・学問がそうであるからには、「農工商の三民なる者は人主の奴隸にして独立の位置は暫らく擱き、政治国家の思想あらざりし者」であるから、「我国に於て政治国家の念を有し、聊か国民たるの資格を存し、国家の元氣たりし者は士人以上のみ」である。

「士族即ち日本国民なり。」

⑤「我国社会の組織を斯くの如くにして其風俗人心を維持したる者は儒教の力最も多しとす。」

「畢竟儒教忠孝の教は我国の世道人心を維持し、其元氣を鼓舞し今日日本の日本たる全く此に由れりと為さざる可らず。」

4. 以上の要約から、二つの問題が浮かび上がってくる。

第一に、江戸幕藩体制以来の、四民「士農工商」という社会階層が今なお生きており、近代市民社会における「市民・国民」が不在であるというこの時代の現実である。四民平等の布告のみで「国民」が生まれるわけではない。この国民不在の現実を正面から見据えて、国民精神をどのようにして作り上げていくかが、小崎の問題であった。この国民精神の母胎になりうる階層は、小崎にとっては、「士族」のみであった。

第二に、小崎は「我国従来政教の思想」を士族の共通の教養たる「儒教」に収斂させており、他の一切の政教思想を完全に否定している。これは我々現代人の常識とは一線を画す考え方である。私たちの常識では、今なお生きて現存する日本の伝統思想といえば、まず「仏教」である。あるいは「仏教」と結びつけた「日本的自然観」である。

「神道」は「国家神道」解体の後、長い模索の期間を経て、現在復活の兆しが見えることはさておき、「儒教」の社会的影響力は、少なくとも知識人の世界では、皆無に等しい。

このような現代の常識に反して小崎は明治十年代後半の日本に、「仏教精神」の影響を見ない。それどころか、③のbに見られるように、我が国の仏教は最初から独立の精神をもっており、近代市民の行動原理にはなり得ないと考えている。(私は日本の仏教は明治の末年以後に、おそらくは、基督教と西洋哲学の影響下に教義の改変が行われたと見ている。このある種の「宗教改革」を、仏教者は伝統の再発見として位置づけているが、私は基督教が最も大きな影響を及ぼしたと考えている。)

小崎が捉えた「我国従来政教の思想」の独自性は以上のようなものである。ここに、「儒教」とは何であったかという問題が中心課題として浮上するのである。

第4 小崎の「儒教論」(1)

－儒教の性質－

1. 『政教新論』第3章は、「儒教の性質」と題されており、この中で、小崎は社会的観点から見た儒教の根本原理を大胆に総括している。この総括は、儒教の内部から儒教的精神の本質を考察したものではない。儒教的学問観や社会観の外側に立ち、外部から、しかも社会的観点のみから、儒教の本質を明らかにしようとの意図のもとで議論されている。小崎は、この章の冒頭に「儒教は其の旨極めて広く且つ時代によりて其教理发育の度に異なる所あれば、其詳論を論ずる此小編の能くすべきに非ず」と述べ、儒教思想の詳細に立ち入ることを自ら禁じた後、この思想はそれが生まれた国土の風俗習慣と密接な関連をもって発展進化してきており、その反対派といえども「大体の論立論の精神においては儒教と異なるところあるを見ず」と規定する。つまり以下に述べる「儒教の性質」は「儒教文化圏の政教の性質」と云っても可なるものである。小崎は以下の五点を提示する。

①『政治主義』

「儒教は一種の社会法とも称すべく又は現世の宗教とも云ふべきものにして其目的とする所国家の治安、天下の太平にありとす。致知格物、学芸の事を云はざるに非ず。然れど誠意誠心、治国平天下を離れては致知格物も全く無益の事なり。誠意正心、修身道德の事を論ぜざるに非ず。国家の治安、天下の太平を離れては誠意正心修身道德も全く無用の者なり。」学芸、殖産興業も同前。

②『身分制社会の原理』

「如何なる方法、如何に社会を組織して此目的を達するか、其方法は至りて単純にして即ち上下、貴賤、尊卑、治者被治者と厳格なる區別を立て、社会の組織をして太だ単簡なる者とし、上なる者、貴なる者、尊なる者、治むる者をして命を出だし教を為し、制度を立て之を司らし

め、下なる者、卑なる者、治めらるるものをして、即ち其命を聴き其教を受け其制度を受け其の支配を蒙らしむるに在り。」つまり、ピラミッド状の秩序を目指すにある。「漢学者流大概斯如き社会の区別を以て天然自然の秩序と為す。陋見の甚だしきものと云はざる可らず。」

「元来道德の教えなるものは多く人類同等を以て其根拠と為すなれど、儒教は之に反し其の仁と云ひ、義と云ひ礼と云ふも皆な人類上下貴賤尊卑の別に基けるものにて彼の五倫の教なるも朋友有信の一のみ、人類同等の道德を教え、他は皆な上下貴賤尊卑の別を明にするものなり。」

③『徳治主義』

社会の組織を「整頓する法も亦至りて容易なり。その法は即ち[・]徳[・]教[・]礼[・]楽[・]刑[・]政是なり。而して徳教礼楽は本にして刑政は末なり。」

その教は五倫。(父子有信、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信)

④『聖賢の君主（道德的君主）の必要性』

「人君たる者は一人にして君主法主の両職を帯び一身にして政教の二権を掌握する者なり」

⑤『反進歩主義あるいは理想的な社会を既往におくこと』

「儒者に向て其理想とする天下太平を問ば皆な唐虞三代（陶唐氏と有虞氏すなわち堯舜と夏、殷、周の三代）の治を指さざるものなかるべし。」

2. ①の『政治主義』、これは儒教的世界観において、学芸も経済もあらゆる文化的諸領域は政治と結びついてその価値を有するという点の指摘である。したがって宗教・道德は当然「政教一致」においてのみ、意味を持つことになる。さらに小崎はこうした儒教主義のおよぶ領域を以下のように規定する。

「儒教の大体は斯くの如く学芸、道德、政治、芸術、一思想にて聯結合致せるものにて唯政教一致のみならず、学政一致、知徳一致、祭政一致、否な学芸、道德、政治、芸術、宗教、一致と云はざる可らず。」(三)

この政教一致という前提は③の徳治主義と結びついて「徳教礼楽」の涵養が政治的意味を持つことになる。④の『聖賢』は政教一致の実現された姿を象徴する、現存するモデルである。

②の身分制社会と⑤の反進歩主義は「文明開化・殖産興業」を目的に持つ明治という時代の知識人には、反動的な思想に見えたことであろう。後世の我々は進歩主義の弊害について小崎の時代より深い理解をもっている。また民主主義や平等の理念もその疑わしい根拠について反省の機運が生まれつつある。小崎はこれらをおそらくは反動的なものとして否定しようとするであろうが、その意見に組みするにせよ、しないにせよ、小崎の総括はおおむね妥当であり、百数十年後の今日、「儒教の全体像」をとらえる意見としては、これに付け加えるべき点はあまりない。(今日ならば、儒教の支那・朝鮮における社会的意味と日本における意味の違いが当然考慮されよう。また儒教の宗教性の問題や仏教儀礼に紛れ込んでいる儒礼の問題も日本においては考察されねばならないと考える。)

小崎は儒教について、以上五点の問題指摘をした後で、これらが社会的に大きな影響力を持った理由について考察を進めている。これが『政教新論』第4・5章の課題である。

第5 小崎の儒教論(2)

－儒教の利害－

1. 『政教新論』第4章「儒教の利害」は、過去において、儒教が強い影響力を持った理由についての考察である。小崎は次のような問題設定をする。

「然り総して此簡単平易淡泊無味なる儒教支那国が三億余万の元気となりて其精神を統御するのみならず、延ひて朝鮮に及び我国にきたり其学校及び日常の教となり、其社会に一種の形象を与へ其国の精神となり、東洋一種の気風文明を養成して数千年の間之を維持する程の勢力を有せしは亦奇ならずや。將た何の原因何の理由によりて斯る勢力を有せしや。」(四)

以上のように問題を示した後で、「儒教中の精神性質にして聊か人心を感動して之に幾分の満足を与へたる真理の一端と認むべきもの」として、以下の三点を挙げる。

①『現実主義』

「儒教は高遠深邃の理を思弁するを迂闊なりとして実地實際の行を尊ぶ。儒教の目的は国家の治安に在り、一身を修むるに在れば直接之に関係なきの思弁究策は勉めて之を避け、唯実地實際の事のみを勧奨す。」

②『樂觀主義』『性善説』

「儒教は純然たる楽天教(オプティミズム)にして深く望みを現世に属す。」

③『徳治主義の不備を政教一致主義でおぎなつたこと』

「儒教は単純なる道德教以て人心を維持するに足らざるを知り、政教を一にして以て其目的を達せんと図れり。」

2. ①の「現実主義」は西洋哲学における「コムトの実理説」あるいは「スペンサーの不可識論」とは、其の精神が全く異なると小崎は言う。儒者の現実主義は次のような目的意識による。

「只孔子は一は功名を事とする小人が徒に隱僻の理を説き、詭異の行を為し世を欺き名を盗まんとするを恐れ、二には容易に究む可からざる隱微奥妙の理を求め直接實際に関渉せざるの思弁を為し、之が為め目前有益の実行を怠らんことを恐れたるのみ。」(四)

目前有益の実行とは、「修身」から「治国」に至る政治的行動、現実世界における日常の行動を指す。この孔子の現実主義を小崎は次のように評価する。

「偕て孔子が鬼神幽冥の理を究策思弁するを後にして実行を先きにしたるは実に千古の卓

見にして、未だ天啓の宗教あらざる所に於ては止むを得ざる事と謂ふべし。」(四)

小崎はこれに続いて「鬼神幽冥の理」を語りながら、現実逃避におちいった「仏教・プラマ教」に比すれば、儒教は大に優れたる所があるという。うがった見方をすれば、天啓の宗教であるキリスト教にとって敵となりうる「仏教」の影響力を排除した「儒教」はよりキリスト教に近い位置にあるということである。

②の楽天主義は、孟子「性善説」にさかのぼる思想である。人間の本性が善ならば、これを正しく教導すれば、容易に現世に「天下太平」が実現できることになる。小崎は、儒教に反対するものはこの楽天主義に対抗する為に「現実逃避・現実否定」の道に迷うことになったという。

「加之此時に当たり、老聃周莊楊朱墨翟の徒輩出し、或は高談空論以て世を睥睨し目を高遠幽邃の境に注ぎて世を脱却するあり、或は人性の悪を説くあり。或は無為を以て主眼とするあり。其云ふ所説く所は小差なきにあらざれども其精神は世に望を失ひ、世の煩雑を厭ふ厭世教にして釈氏虚無寂滅の教と其帰趣を同ふす。」(四)

③の『政教一致』は①②のもつ欠点の是正措置である。

儒教は道徳をもって教育可能なるものとしている。これは儒教の現実主義が天と人間との直接交渉の可能性を奪ったからである。天の意を知る者は「聖人」のみであり、聖人は「礼楽」の作者として、道徳原理と共に政治的原理を「天意」に基づいて確定した。人は学ぶことによって、聖人に近づく事ができる。「聖人学んで至るべし」である。さらにその楽天主義が、人間がその本性たる善性を認識することで「善」なる存在になることを、保障する。然しこの儒教の大前提は現実によって裏切られる。小崎は言う。

「今夫れ世の学者は徳行は教訓し得べしと為し教育さえ盛にすれば人の品行は正しくなり、風俗は敦厚になると思惟する者多けれども是れ全く人性の根底に達せず、社会の実状を詳に知ざるより起るの誤謬にして実際に適用し難き一場の空談たるに過ぎざるなり。」

(四)

したがって、もし「空談」でないことを欲するならば、この儒教的理想が実現することを保障する存在として、「政教一致、知徳合一を一身に体現した存在」が必要になる。これが「活聖人の必要性」である。

以上の如く儒教の三点にわたる長所は、結局「政教一致」の実現が、現実的に可能かどうかにか着する。『政教新論』第5章「儒教の利害(二)」はその検討に当てられている。

第6 小崎の儒教論(3)

－政教一致の解体－

1. 小崎は『政教新論』第5章「儒教の利害(二)」において、第4章で述べた「儒教の長所」をそのまま転換して「儒教の短所」としてとらえ直す。それは以下の三点である。

- ①政教一致を保障する「聖賢にして王者」たる存在の不在。
- ②儒者が「人生の真境を悟らず甚しく之を謬解し」ていること。「性善説」の誤り。
- ③「文明改進黨」「社会開発黨」の理念に反すること。

①②は儒教的理想としての「政教一致」の実現が、不可能であるという主張である。こうした主張の背後にはキリスト教を基準とした小崎の道德論がある。小崎は人間の道德性について以下のようにとらえる。

「人の善に就く決して水の下に就くが如く平易なるに非ず。人性善ならざるには非ず。然れども又惡に就き易きの弊あり。熟々人性の実況を察するに善事は行はれ難く、惡習は弘り易く、惡事には与し易く善道は常に踏み難く、滔々たる天下相率て不正不義に陷るを見る。天下惡を為すの人、惡の為す可らず、善の為さざる可らざるを知らざるに非ず、五倫五常の道、世に明ならざるに非ず。然れども宛がら惡の靈ありて冥々裏に天下の人を誘導するが如く、世人は知らず識らず皆惡に従ふなり。」(五)

「人生の真境」が、かくの如きものであれば、「性善説」は誤りであり、「徳治主義」は人間の本性に逆らう困難な方法であることになる。道德の根柢が「性善」に基づくという儒者の見解に対して、「人生の真境」を提示した上で、小崎は次のようにいう。

「夫れ一身と社会とを問はず、道德を維持するに必要な者は乃ち權威と感化力の二なりとす。善惡正邪の區別を知り、善の為すべく惡の為す可らざるを知ると雖も、上に道德上統治者ありて善を賞し惡を罰し善惡正邪の統御を為すとするに非んば争でか徳行を勧め、善事を励ますを得ん。且つ人の善を為す其の心善なるに非れば偽善たるを免れず。其心の善に変化するは善なる者に感化せらるるにあらざれば能はず。」(四)

この「權威」と「感化力」ある存在は、小崎にとっては、「上帝」あるいは「基督」である。しかし儒者にとっても、こうした存在はより一層必要である。この「權威あるものにして感化力あるもの」としての、「聖賢たる王者」の存在を欠くとき、儒教的理想は解体してしまうからである。キリスト教にとっては、「救い主としての基督」が、かつて現れたという事実のみで十分かもしれないが、儒教的現實主義と樂天主義は、こうした存在が「今ここに」あることを要請する。「活聖人」が存在しないことは、即「政教一致」の解体につながるからである。

③は、明治の「文明開化」すなわち「西歐化」の理念と矛盾するという指摘である。小崎は次のような指摘をする。

「儒教主義と日新文明とは到底併行すべからず。泰西の文明を我国に輸入する以上は政治上必ず之を排斥せざる可らざるなり。」(五)

これは儒教主義のもつ「身分制」「家族主義」「君主独裁制」等、社会制度上の旧来の諸理念のことであるが、これらは「個人の自由」の尊重に基づく「人民知徳自然の發育」を阻害するという点で反時代的である。

2. 以上のように、儒教の長所はそのまま短所に転じて、儒教主義の「政教一致」の理念は、内的には「活聖人」の不在の故に、外的には「西欧化」によって、解体してしまう。これが、本論「第3 現状分析」で述べた「政教分離」の成立についての小崎の見解である。「政教分離」が避けられない以上、今、儒教主義にとって残された道は、「政教」のうち、「教」のみの延命を図ろうとする企てのみである。

「夫れ政治法律、経済等の事は泰西の新主義に則らざる可らずと為せども、猶ほ其教の主義は拘泥するもの少からず。爰に怪むべきは儒教政治主義は捨てたりと雖ども道德の一事は必ず儒教に由らざるべからずと為すもの尚ほ多き事なり。」(六)

このような「儒教」を「儒教道德主義」に限定する企てに対する、小崎の見解(『政教新論』第6章「儒教用ゆる可らず」)は以下の四点である。

①儒教の「政教一致説」は「国君」に感化力と権威の二つを与えたが、「政」を除き「教」のみとなれば、この二つを欠き、「儒教にして政より離るれば唯一種哲学的の道德学たるに過ぎず。」

②儒教は今日の新社会に適さず。

a 新社会では、父子君臣夫婦の関係が上下尊卑の関係から同等の関係にかわる。

b 新社会では、君臣の関係は変じて政府人民の関係となる。

c 忠孝は開明の進歩を害する。

「孝の弊は固陋守旧に流れ、忠の弊は卑屈賤陋に陥る」

③哲学上より考察して、「儒教は永く文明世界に生存すべき価値を有せざるなり。」

a 性理道德等に関して「新奇の説」も「明論」もなし。

b ギリシア、インドの哲学に数等劣る。

④「凡そ人の道德心を害する道德を輕蔑するより大なるは莫し、然るに今時勢風俗に適せず且つ理論にも合はざる儒教主義の道德を行はんとするは是れ人々特に年少の学生に道德を輕蔑するの念を生ぜしむるものなり。」

一読して明らかなように、「政教一致」が解体した後の「儒教道德」は、新社会において無用・無価値のものとなる。それどころか④にいうように有害でさえある。

しかし儒教の全てが有害無益ではないのだから、その有益なる「部分」のみを「古典教育・歴史文化教育」の素材としてのみ残せばよい。これが小崎の儒教論の結論である。

第7 道德宗教と宗教道德

1. これまで述べてきた小崎の儒教論をまとめておこう。

儒教の本質は「政教一致」である。しかし、一つは西欧的政治制度の導入が不可避となった

ため、一つは儒教の持つ本質的特徴・長所であった「樂觀主義・性善説」そのものが、人世の実相に直面したとき、その非現実性を露わにするため、「政教一致」は解体されることになる。この時、「政」を捨て「教」のみを生かそうとする道もない。

この状況が、最初に述べた小崎の「現状分析」に完全に重なることはいうまでもない。小崎はこの状況を「政治的自由」を「人生」の目的と取り違えている当時の青年に対して「我国の志士多くは人生に高尚の目的幸福あるを知らず、政治を以て其目的の如く為し、自由を以て、其最大幸福の如く思惟す。(中略)政治自由は唯吾人の目的幸福を全ふするの手段方法のみ」(七)と述べて、政治自由をこえた目的があることを宣言する。これが人生の目的としての「道德宗教」である。『政教新論』第7章「宗教道德の必要」は、この「道德宗教」の必要性について述べられた章であり、この中で、小崎は次の三点を強調している。

①「道德宗教は国家の元氣なり、生命なり。」

「欧米諸国の元氣を振作する者を觀るに、基督教の与ふる道德心と封建時代より伝來せる廉恥心の二に外ならざる」なり。

②「道德宗教は国家を結合し社会を聯繫するの鋼繩なり。」

③「道德宗教は国家を鞏固にし政体を堅牢にするの基礎なり。」

ここで「道德宗教」という言葉が使われている点に注意したい。これは「宗教道德」すなわち「宗教と道德、宗教に基づく道德、宗教に関する道德」ではない。「道德宗教」は、儒教の「政教一致」における「教」概念の言い換えである。『政教新論』の前章までの分析を通して儒教的「政教一致」を理論的に解体してしまったため、「教」概念をそのまま使い続けることができなくなり、ここでは「宗教道德」という言葉が選ばれたのである。さて本来、儒教における「教」概念は、道德・倫理と宗教性が融合した概念である。その中心的意味は、各人の道德倫理性であるが、常に「天下国家の治安」と「祖先の祭祀」が、その目的として、付随的に組み込まれている。つまり、「教」は、「祖先」なり、「共同体」なり、「国家」なりへの関係における「道德倫理性」である。一般に道德は公私両面がある。私人としての道德は、世界のあらゆる共同体、あらゆる宗教においてほぼ同一である。「十戒」や「八正道」は、その宗教的側面を除けば、世俗的道德としての道德律は殆ど重なってしまう。しかし、公的側面、公人として如何にあるべきかは、それぞれ違う。「道德宗教」についての、①②③それぞれの命題が「国家・社会」に関連して規定されていることに注目すべきである。つまり、この三点は望ましい「国家・社会」が成立するためにあるべき「教」の姿を述べているのである。小崎は政教分離後における「教」の再生を目指しているのである。

2.『政教新論』第8章「宗教道德の必要(二)」、第9章「儒教と基督教」は、この「我国の

政体を強固にすべき道德宗教」のあるべき姿を求めて、あらゆる道德宗教を概観し、分類しながら、その価値序列を定め、最終的に「基督教」に導こうという意図のもとに叙述されている。おそらくは小崎が最も力を入れた論述であり、出版当時においては、優れて基督教の普及に大きな役割を果たした内容が述べられていると思われる。しかし、現代人にとっては、その素朴な基督教主義は微笑ましいものだが、多くの誤解や間違いを含む歴史上の一見解以上のものではない。そこで、「小崎の道德および宗教の分類」を概説し、小崎の理論的展開において最重要の要素のみを以下に述べてみたい。

道德の分類

①世俗道德「スペンサー、コムト者流の世俗主義」

②宗教的道德

①の「世俗道德」はその例としてスペンサー、コムトを持ってきているように「実証主義的・科学的な道德理論」を念頭に置いたもので、当時の思想状況では、最終的には「功利主義」になる。こうした道德理論の最も優れた成果は、西周の「人世三宝説」の如きものになろう。小崎はこの道德の欠点として以下のように述べる。

「世俗道德の欠典は略儒教の欠典と同じく感化力の乏しきと權威の足らざることは是なり。」
(八)

これに対して「宗教的道德」は、「多少之に感化力あらざるはなく亦人間以上の者を信ずる以上は多少之に權威あらざるはなし」(八)として、宗教的道德の優越性が論じられる。さらに小崎は、「人は宗教の動物なり」(八)と主張し、宗教が人間の本性に属する以上、②の「宗教的道德」を、特に「基督教」を用いるべきだという結論に至る。

宗教の分類

①自然宗教（仏教、波羅門教、回々教等）

②天啓宗教（基督教）

この分類は大胆にして、奇妙な主張であるが、小崎の基督教論の中樞を為すものと思われる。小崎は述べる。

「凡そ世界に行はるる宗教の種類多しと雖も、之を大別すれば自然天啓の二種の外に出でざるべし。人性の自然に出で、偶然に起りたる者に非るに至ては兩種共に異なるなしと雖も一は人より出で人の工夫にて神を求め、絶対に達せんとすると、一は神より出で神の方法にて人を求め之を救はんとするに在り。」(九)

「仏教、波羅門教、回々教等は自然宗教の重なるものにて天啓宗教は唯基督教の一あるのみ。」(九)

さらに小崎は、この両教の関係を以下のように規定する。

「自然宗教は一時一代の仮教にして完全終極の教たる天啓の宗教に至るの階梯準備たるに過ぎざるなり。」(九)

勿論、このような宗教の序列化に、仏教徒も回教徒も反論するであろうが、小崎の意図はキリスト教の優位性の宣揚ではない。小崎は、儒教を自然宗教のうちの一宗教と見なして、基督教への階梯準備段階にあるものと位置付けたいのである。

3. 小崎は、「基督教」に先だってあらわれた、「猶太教」や「ギリシャ哲学」が基督教への階梯準備であるという意見を採り上げながら、それらと同様「儒教は基督教に至るの準備なり」と儒基両教の関係を規定する。これが『政教新論』第9章「儒教と基督教」である。この章で述べられる儒教論の大要は、以下の三点である。

①儒教の「勸善懲惡」の教えは、猶太教、パリサイ宗における律法主義に相当する。彼らの「自修自慎」の「道德教」は「外行を尊び小節を重んじ皮相を飾る」些末主義に陥ることはあるが、これは「律法が猶太人におけると同様」「必ず其心に罪惡の深きと求道の必要なるを悟らしむる」に至る。

②「猶太教にて其の律法儀式預言尽くキリストを指し之が記号標となり、皆なキリストにて成就せられたるが如く儒教にても基督教の記号標章と云ふべきもの少なからず。」

儒教における「王道の思想は基督教天国の教義の一端を表章する。」

③「儒教にて王道即ち教化の中心と為すものは君父なり。仁慈は君父より臣子に対するの教にして忠孝は臣子より君父に向て尽すべき義務なり。基督教にて天国の中心教化の根本と為す所は上帝或は基督なり。而して神人間の教と称すべきは唯愛の一のみ。」

「今儒教忠孝の教を以て、之を上帝に応用し上帝に向て真正の忠孝を尽す時は真に人間の道德をして高尚ならしむるに至らん。此即ち希臘の哲学が希臘人に於ける如く儒教が東洋に在りて基督教に対し其準備を為す所なり。」

以上に述べた論証の道筋を辿りつつ、小崎は、基督教の導入が我が国にとって緊要であると結論づける。私が分析したようにこの道筋は相当に問題を含んでいる。それは小崎が「儒教的政教一致」における「教」概念を「道德宗教」と言い換え、その「道德宗教」を巧妙に「宗教道德」にすり替え、道德における「宗教的道德」の優位性を強調しながら「宗教道德」を「宗教」にすり替える。さらに一方で「儒教」を「天啓宗教」への一階梯としての「自然宗教」と同一視する。こうして儒教と基督教は接合されるわけである。厳密に言えばこの論述は論理的に飛躍しすぎており、無理がある。しかし儒教と基督教を発展段階論として位置づける以外に、両者の関係を説得的に論ずる道が簡単に見つかるとは思えない。従って、小崎の論証は、明治初年においては、相当に説得力があったと評価せざるを得ない。

第8 小崎の基督教論

1. 『政教新論』第10章「基督教と文明」および第11章「基督教と文明（二）」は小崎の基督教論および文明論を述べたものである。この中で表明される小崎の基督教についての考えの中で重要な点は次の二点であると思われる。

第一に、基督教が文明の「生命・精神」であるという主張であり、第二に、キリスト教が我が国開化の目標である「近代市民社会の原理」を提供するという点である。それぞれについて小崎の言うところをまとめてみたい。

小崎はギゾー Guizot(1789-1874)の文明論に由って、西欧文明（基督教文明）の特徴を、他の文明との比較において、以下のようにとらえる。この記述は小崎によるギゾーの引用である。

「余輩欧州近世の文明に先きだちたる文明を觀察するに、亜細亞に於けるも希臘羅馬の諸国に於けるも之を統御する文明の性質の致一なるに驚かざるを得ざるなり。何れの文明も単一の事実或は単一の思想より現出したるが如し（中略）之を以て欧州近世の文明と対照せば、其性質の異なる如何ぞや。試に目を放ちて之を一見せよ。其形状如何に複雑繁劇異様なる哉。社会組織の万般の主義は同時に之に存するを見る。俗権、教権、神政、王政、貴族政治、共和政治の諸元素、社会の諸状、自由、富及び権勢の測る可らざる種類皆な同時同所に伍を為して存するなり。」（十）

この欧州文明の複雑性の理由は、小崎によって、次のように捉えなおされる。

「此文明の性質にかくの如き兩様の差あるは其文明に生命あると生命無きの致す所なり。其文明に生命あれば必ず有機的作用あり。有機的作用ある以上は亦複雑異殊なる機関あらざるはなし。」（十）

これは社会を有機体・生命体として把握する「社会有機体説」である。社会が有機体であればその生命にあたるものが基督教になる。小崎は「基督教が全社会に影響を及ぼすものは器械的作用に非ず、有機的作用なり。（中略）社会は猶身体の如く、而して基督教が之に影響する模様は猶ほ生命精神の身体に於けるに異ならざるなり」（十）と述べ、「生命・精神」としての基督教を強調する。

私たちはこの「基督教＝生命・精神」観を直ちに認めることはできない。なぜならば、仏教でも儒教でも回教でも、それを「文明の精神」と主張しても何ら矛盾がないからである。しかし私たちは、明治の中期に「生命」を強調する幾人かの思想家が現れた事実を無視できない。例えば、北村透谷が『内部生命論』（明治26年）において、次のような記述をしていることを、どう考えるべきであろうか。

「吾人は人間に生命ある事を信ずる者なり。今日の思想界は仏教思想と耶教思想との間に於ける競争なりと云ふより、寧ろ生命思想と不生命思想との戦争なりと云ふを可とす。」
「外部の文明は内部の文明の反映なり、而して東西二大文明の要素は、生命を教ふるの宗教あると、生命を教ふるの宗教なきとの差異あるのみ。」

「宗教としての宗教彼れ何者ぞや、哲学としての哲学彼れ何者ぞや、宗教を説かざるも生命を説かば既に立派なる宗教にあらずや、哲学を談ぜざるも生命を談ぜば、既に立派なる哲学にあらずや、生命を知らずして信仰を知る者ありや、信仰を知らずして道徳を知る者ありや、生命を教ふるの外に、道徳なるものの泉源ありや、(後略)」^{注2)}

北村透谷の熱気あふれる語気は、我々の胸を打つ。彼が小崎の影響をどの程度に受けたかは承知していないが、彼が小崎と同じ問題に直面しており、これを「生命」の問題として捉えているのは間違いない。ちなみに透谷がキリスト教の影響下に文筆活動を開始したことは周知の事実である。明治期におけるキリスト教の感化力は、この「生命」という表現に結実し、これが文学・思想界に受け入れられたことにおいて一定の成果を得たのではないだろうか。

2. 次に、基督教が「近代市民社会の原理」を提供する点については、『政教新論』第11章「基督教と文明(二)」、第12章「基督教と改良」において展開されている。これは現状分析の章において述べたような「国民・市民の不在」という当時の状況において、将来あらわれるべき「国民」を創出する原理が、基督教において与えられるという主張である。小崎の論点を箇条書きすれば、以下のようになる。

①基督教は、個人主義の原理「一己人を貴重する精神」を生み出す。

「此一己人を貴重するの精神や一人にありては自重の精神となり、社会に対しては自由権利を重ずるの風習となる。」

「一己人の権利なる思想は基督教ありて始めて起るものにて、之が未だ伝はらざる所には曾て見聞せざるなり。」

②基督教は、両性の平等と近代的家族を創出する。

「婦人の位置を高尙にし、一夫一婦の制を嚴重に守り家族の清潔を保持するは欧米文明の特性なり」

③基督教は「社会改良事業」の担い手としての「市民」を創出する。

「現今欧米文明国の道徳は勿論之より起る百般の社会改良の事業は悉く其源を基督教に発せざるはなし。」

以上の三点を小崎は述べている。私たちは、これらが基督教のもとにおいてのみ成立するという意見には首肯できないが、明治の日本が将来実現すべき社会の構想という点では、小崎の基督教論は、出色であり、その先見性に驚かざるを得ない。小崎の基督教論は、以上である。

第9 結論

1. 『政教新論』は何を目指した論説なのか、この点について一言述べてみたい。小崎の目的

は、「儒教的政教一致」が解体した後、「新しい政教一致」を基督教のもとで確立せよという主張を世に知らしめることである。

小崎の儒教論は「儒教的政教一致」が自己解体する理由を明らかにした。しかし、「教」の無い政治は、社会の退廃を招く。新しい「教」は儒教的道徳を発展的に解消してより高度の文明論的内実と精神を備えた「教」、即ち「基督教」でなければならない。「基督教」において真の「政教一致」は実現する。こういうことであろう。

では、近代社会における「政教分離」の理念はどうなるのか。『政教新論』第13章「教会と政府」は、政教分離について述べた章であるが、この中で小崎は、「政と教とは車の両輪、鳥の両翼片々を廃す可らず。二者相俟って人収まり国安しとの趣旨は已に上来の論旨にて明かなるべし」（十三）という。そして「近時泰西諸国」において「政教分離の説盛なるを見るがこれは唯「政教の関係を異にせんとの説のみ」と断ずる。そして米国における政教分離を、同国政治学者リーベルの自治論から『米国が欧州に対し務むべきの義務は政府と宗教とにはあらず政府と教会の全き分離を示す事なり』と引用し、「政教分離」を「政府と教会の関係」に限定する。近代国家は全てこの意味で「政教分離」を実現しつつある。小崎は明治政府もこの点では西欧諸国と変わらないとする。

そこで、我が国における、理想としての「政教一致」が実現した姿は、以下のように語られる。

「されば此後基督教全国に伝播し神仏二教を排し国民多数の信奉する所となるも、政府に於て之に干渉するが如きことなきや吾人の信じて疑はざる所なり。余が我国将来に於て深く望む所は天皇陛下を始めとし上にありて政權を握る凡ての有司百官の基督教を信じ、之にて一身の救を全ふするは勿論其教の精神を以て其政を行はん事なり。」（十三）

私の意見では、天皇陛下がキリスト教徒になることは、可能性はゼロではないにしろ、限りなくゼロに近い、小崎の夢想あるいは希望である。しかし、このことが実現すれば、小崎の「基督教国家」が完成することもまた真である。

2. 小崎の宗教・道徳論の白眉は道徳的拘束力の根拠についての彼の見解である。即ち、「権威」と「感化力」を持つ存在が道徳の維持に必要であるとする論点である。これが必要であるとすれば、儒教的忠孝道徳の解体後に新しい近代国家の「国民道徳」を構想した明治の先駆者達が「権威」と「感化力」をどこに求めたらよいかという問題に最も力を尽くしたとしても当然である。

山県有朋と西周たちが、「武士道」に変わる、近代国家の「軍人の道徳」を樹立するために悪戦苦闘し、ついには「天皇の権威と感化力」を軍人精神の根拠に据えたのも、近代国家の「国民道徳」を模索する過程で、「教育勅語」等に見られるような「天皇の権威」によって国民にある種の指針を与えるという方式が成立したのも、小崎のこの論点を以てすれば、その理由

が十分に納得できると思われる。これらの事例については、小崎の観点からの、再評価が、今後為される必要があると思われる。

引用文献

①西周『教門論』（『明六雑誌』（上）岩波文庫 1999年）山野信一・中野目徹 校注

②小崎弘道『政教新論』（筑摩書房・近代日本思想体系30『明治思想集Ⅰ』1976年）

本論文中的引用文はここから取られている。引用ページは煩雑になるので省略するが、それがどの章に在るかは、本文を見れば、ほぼ分かるようになっている筈である。なお主要な引用文の最後の漢数字は第何章に書かれているかを示す。

③『キリスト教』（筑摩書房・現代日本思想体系6，1964年）編集解説 武田清子

④北村透谷『内部生命論』（『北村透谷選集』岩波文庫 1970年）勝本清一郎 校訂

注

1) 引用文献③ 解説 p.15

2) 引用文献④ p.277～p.278